44e ANNEE (5e série) N° 45 10 NOVEMBRE 1927

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie

§ II. — Autour de S. Thomas

I. Textes. — 1. *Summa theologica,* tome ii. — 2. *Summa contra Gentiles.* — 3. *Opuscula omnia... S. Thomæ Aquinatis,* cura et studio P. Mandonnet, O. P.

II. Traductions. — 1. *La Somme théologique de S. Thomas d'Aquin,* tome i, par Ed. Perrin. — 2. *Vie de Jésus,* tome i, par P. Synave, O. P.

III. Commentaires. — *Commentaire littéral de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin,* tome xvi, *La Rédemption,* par le P. Pègues, O. P.

IV. Etudes. — *La Doctrine du Miracle chez S. Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique,* par Aloïs Van Hove. — 2. *La Politique de S. Thomas,* par Victor Bouillon. — 3. Deux textes sur l'origine du pouvoir politique : *a)* card. Billot ; *b)* Bossuet.

I. Textes. — 1. La *Somme Théologique* éditée à la librairie André Blot, 6, rue de la Salpêtrière, Paris, — dont nous avons l'an dernier (p. 450) annoncé l'apparition de la *Pars Prima,* — s'est enrichie cette année du second volume, la *Prima Secundæ,* qui ne comprend pas moins de 1408 pages. Nous rappelons que les volumes ne se vendent pas séparément : il faut souscrire à l'œuvre complète.

2. L'édition Léonine en est à son 14e volume : Summa contra Gentiles *ad codices manuscriptos præsertim sancti doctoris autographum exacta... cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis, cura et studio Fratrum Prædicatorum.* Liber tertius. Romæ, Typis R. Garroni, 1926. In-folio de lii-476-56 pages ; 35 fr. or.

3. Nous avons annoncé (1927, p. 170, couv.) l'apparition des cinq volumes des *Opuscula S. Thomæ,* édités par le P. Mandonnet. Les *Opuscula omnia* sont précédés d'une savante *Introduction,* dans laquelle l'éditeur expose les vicissitudes de la collection dite des Opuscules. Primitivement, c'est-à-dire d'après le *Catalogue officiel* (publié par le P. M. dans son ouvrage : *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin,* p. 29), les opuscules proprement dits étaient au nombre de 25. Cette collection s'accroît ensuite (vers la fin du xiiie siècle) de sept nouveaux opuscules, écrits authentiques de S. Thomas, mais enregistrés par le catalogue officiel parmi les « autres œuvres » du Docteur angélique. « Aux dernières années du xiiie siècle, ou quelques années plus tard, une intrusion massive de sept écrits apocryphes s'opère dans la collection des opuscules authentiques, grâce à une similitude de noms d'auteurs. Dès ce moment, c'en est fait de la collection authentique des opuscules... Le xive et le xve siècles voient peu à peu un nombre croissant d'écrits apocryphes se joindre à l'héritage littéraire de S. Thomas. Il est vrai que ces nouveaux venus n'entrent pas, à proprement parler, dans les grandes collections d'opuscules déjà existantes et celles contaminées, mais ils préparent la matière qui sera mobilisée lorsque, à la suite de l'invention de l'imprimerie, on cherchera à réunir en des collections aussi complètes que possible tout ce qui circule, à tort ou à raison, sous le nom de S. Thomas. Quand Pierre de Bergame publie, à Bologne, en 1473, la première édition de sa *Tabula super omnia opera divini doctoris Thomæ aquinatis,* il constitue un catalogue de 52 opuscules et, peu après, vers 1485, le Frère prêcheur anonyme qui édita la *Summa opusculorum sancti Thomæ de Aquino,* fait entrer soixante-dix numéros dans son ouvrage. C'est à peu près le chiffre que comportera, presque un siècle plus tard, la première édition des œuvres complètes de S. Thomas, l'édition romaine de Pie V, puisqu'elle compte jusqu'à soixante-treize opuscules » *(Introduction,* p. xxvii-xxviii).

Nous ne suivrons pas le P. Mandonnet dans la discussion critique qu'il instaure au sujet des diverses collections et de l'intrusion des apocryphes dans les collections authentiques. Il suffira à nos lecteurs de connaître la disposition et les avantages de la nouvelle édition, publiée par les soins de la maison Lethielleux. L'ancienne édition, aujourd'hui épuisée, présentait deux inconvénients principaux : elle était incomplète et elle ne discernait pas les opuscules authentiques des opuscules apocryphes. La nouvelle édition cherche à obvier à ce double inconvénient.

Tout d'abord, elle a complété la collection des opuscules. L'auteur, pour faire ces additions, a puisé dans les *Opera minora* de S. Thomas, œuvres déjà intercalées dans la collection des opuscules par l'édition romaine de S. Pie V. Toutefois il n'a pas accueilli les sermons, sauf celui prononcé à l'occasion de l'institution de la fête du *Corpus Christi* (1264), et qui a été joint à l'office du St-Sacrement.

Ensuite, l'édition nouvelle fait le partage entre opuscules authentiques et opuscules non authen-

tiques. Nos lecteurs en ont été déjà avertis. Le tout est distribué en trois sections : les opuscules authentiques (nos 1-41); les à peine douteux (nos 42-45) et les apocryphes (nos 46-69. Les premiers ont été distribués en opuscules philosophiques et en opuscules théologiques; et dans la mesure du possible, chaque section présente son contenu dans une suite logique.

Des apocryphes le P. Mandonnet a retenu les plus intéressants, ceux qui ont été le plus utilisés par les interprètes anciens et même récents de S. Thomas, ceux auxquels il peut être, à l'occasion, utile de se reporter. On regrettera toutefois de ne pas trouver dans la collection Mandonnet certains opuscules, à coup sûr apocryphes, mais néanmoins bien intéressants. Citons, d'après l'édition romaine, le no 58, *De Venerabili Sacramento altaris* et encore le no 60, *De humanitate Christi*. Nous demeurons toutefois pleinement d'accord avec le savant dominicain pour rappeler « avec quelles réserves (les apocryphes) doivent être consultés dès qu'on veut juger par eux de certaines positions doctrinales de S. Thomas. » Et déjà, dans nos recensions bibliographiques, avons-nous plus d'une fois attiré l'attention des auteurs sur ce point capital.

Le texte imprimé chez Lethielleux n'apporte rien de bien nouveau : c'est le texte depuis longtemps vulgarisé, texte d'ailleurs, au point de vue doctrinal, suffisant. En terminant son introduction, le P. Mandonnet fait une remarque opportune. Etant donné les divergences de numérotation des opuscules de S. Thomas dans les diverses éditions, « on ne saurait trop inviter les auteurs qui citent les opuscules à ne pas les désigner par un numéro d'ordre, même en indiquant à quelle édition il se réfère. Il est impossible, en effet, que les hommes d'étude aient à leur disposition toutes les éditions de S. Thomas. C'est pourquoi un opuscule doit toujours être cité par son titre et ses subdivisions, quand elles existent. »

* *

II. Traduction. — 1. L'attraction exercée par le génie et la doctrine de S. Thomas est si forte que, même en dehors de la théologie et de la philosophie catholiques, elle exerce son influence sur des esprits que n'a point touchés la grâce de la foi, mais que la curiosité des choses religieuses tient sans cesse éveillés. La collection « Les Textes du Christianisme, » des Editions Rieder [1], est inaugurée par le tome I de la *Somme Théologique* de S. Thomas d'Aquin, traduction nouvelle avec une introduction et des notes par Edmond Perrin. M. P. n'est pas un croyant, et c'est avec une pointe d'ironie qu'il parle, dans son *Introduction* de la philosophie de S. Thomas, « ce fossile que, depuis un demi-siècle, la papauté a entrepris de ramener à la vie. »

« La philosophie de S. Thomas, écrit-il, est la philosophie officielle de l'Eglise... Le catholique ne peut donc, en philosophie, s'écarter de la voie tracée par S. Thomas sous peine de s'exposer à perdre son âme. En attendant, s'il enseigne sous les ordres de la hiérarchie, il est sûr de perdre sa chaire. Celui qui n'a ni chaire à perdre, ni salut à risquer n'est pas dans la situation tragique du croyant... L'adhésion est une chose, la curiosité en est une autre. Les dogmes chrétiens que nous n'acceptons pas nous intéressent puissamment. Nous aimons à vivre en leur compagnie, à les suivre au cours de leur évolution. L'indifférence que nous n'avons pas pour les dogmes, nous ne pouvons l'avoir pour une philosophie qui gravite autour des dogmes, qui s'est incorporée à eux. Pie XI, dans l'encyclique *[Studiorum ducem]*, dit au monde entier : « Allez à Thomas. » Déférons à son invitation. Etudions S. Thomas. Etudions la *Somme* où la philosophie thomiste est condensée et mise au service de la théologie » (p. 42-43).

C'est donc non en croyant, mais en curieux et en curieux sympathique, que M. Perrin ouvre la *Somme*. Tout attirée qu'elle soit par la doctrine catholique, cette curiosité incroyante ne laisse pas d'apporter quelques idées préconçues ou trop précipitamment formulées. Dans l' « évolution » des dogmes, elle s'en tient souvent aux apparences extérieures qui l'empêchent d'apercevoir la continuité substantielle du fonds. Ainsi, expliquant l'influence de S. Augustin sur S. Thomas, M. P. affirme péremptoirement qu' « Augustin théologien est un révolutionnaire qui a déformé, bouleversé de fond en comble un des dogmes chrétiens et qui en a fabriqué deux autres de toutes pièces » (p. 11); il a déformé le dogme de la Trinité et « introduit dans le christianisme deux dogmes nouveaux, deux dogmes qui, considérés du point de vue théiste, sont affreux : la grâce et le péché originel » (p. 12). La philosophie d'Aristote, d'abord vue d'un très mauvais œil par la « hiérarchie, » puis introduite par quelques théologiens dans l'enseignement catholique, « intervient aussi dans la *Somme* à titre de servante. » Elle se met au service du dogme chrétien. S. Thomas est à la fois disciple d'Augustin et disciple d'Aristote, mais disciple libre d'allures et qui relève parfois plutôt des philosophes arabes que d'Aristote lui-même.

Discuter toutes les affirmations de M. P. serait un long travail, dont la place n'est point ici. Mais il était bon de faire connaître à nos lecteurs l'effort d'une pensée indépendante se haussant jusqu'au thomisme. Cet effort doit être loué; mais nous ne devons pas nous étonner s'il n'aboutit pas toujours à une intelligence exacte de la doctrine de S. Thomas. Nous devons même nous mettre en garde contre plusieurs de ses conclusions.

La traduction qu'on nous offre ici de la *Somme Théologique* embrasse les Questions I-XXVI relatives à Dieu. Tous les articles de quelque importance sont reproduits intégralement; des autres, on donne le titre et un résumé qui, autant que possible, est tiré littéralement de la *Somme* elle-même. Au bas des pages, quelques notes dont la

[1] Les Editions Rieder, 7, place St-Sulpice, Paris (6e). *Les Textes du Christianisme*. Première série. Cinq volumes annoncés. — I. *Somme théologique*. I. DIEU... In-16 de 217 p., 25 fr. La souscription aux cinq volumes, 90 fr., et 10 % en plus pour frais de port. — Nous tenons à prévenir expressément nos lecteurs que cette mention ici des Editions Rieder n'est aucunement une recommandation des publications de ladite librairie.

plupart reflètent les préjugés du rationalisme et de l'incroyance.

2. La traduction de la *Somme Théologique* éditée par la *Revue des Jeunes,* avec notes explicatives et renseignements techniques (voir *Ami* 1925, p. 655), déjà riche de 10 élégants volumes, s'est accrue d'un nouveau traité, dont le titre seul sera pour beaucoup une véritable révélation. Il s'agit de la VIE DE JÉSUS, *Somme Théol*, III, q. XXVII-LIX [1]. Nous disons bien : une « Vie de Jésus. »

« S. Thomas lui-même, — écrit le traducteur et annotateur, P. Synave, — nous avertit que ce fut bien là son dessein, lorsqu'il entreprit d'étudier la personne du Sauveur. Dans le Prologue qui sert de préface à la Troisième Partie (de la Somme), il divise cette étude en deux grands traités : 1. Le mystère de l'Incarnation considéré en lui-même ; — 2. *La vie, les souffrances et la mort du Verbe Incarné.*

« Le premier traité : le mystère de l'Incarnation considéré en lui-même, comprend les questions 1 à 26. Le P. Héris s'est chargé de la traduction, qu'il livre sous ce titre : *Le Verbe Incarné* [2]. Le second traité constitue, d'une manière précise, ce que nous avons appelé la *Vie de Jésus :* « On a parlé précédemment de l'union entre Dieu et l'homme et considéré les conséquences de cette union. Il nous reste à examiner quelles ont été, dans la nature humaine qu'il s'est unie, les actions et les souffrances du Fils de Dieu Incarné. » C'est par ces mots que S. Thomas la présente. » *(Avant-Propos).*

Ne nous y trompons pas cependant. S. Thomas n'a pas écrit une vie « historique, » de Jésus. Les trente-trois questions (27-59) qu'il consacre à la vie terrestre du Christ, cherchent les raisons théologiques, les raisons de « convenance » de chaque événement, de chaque trait historique, en marquent les exigences, recherchent les causes, apprécient les conséquences : le tout envisagé sous cet angle spécial de la Rédemption de l'humanité ; le tout replacé aussi dans cette perspective immense qu'est le retour à Dieu, par le Christ, de l'homme pécheur.

Le P. Synave a segmenté la *Vie de Jésus* en trois volumes : le premier (celui que nous présentons aujourd'hui à nos lecteurs) comprend les huit questions 27 à 34 ; on pourrait l'intituler : « Jésus avant sa naissance. » Le second (questions 35-45) étudiera : « La nativité et la vie publique de Jésus. » Le troisième (questions 46-59) prendra comme titre général : « Passion, mort et au-delà. »

Dans la première période de la Vie de Jésus, l'on peut nettement distinguer deux aspects. Le premier a trait à la Mère de Dieu, « la Bienh. Vierge, » comme dit S. Thomas. Le second se rapporte à Jésus lui-même, déjà vivant, déjà doué de perfections ineffables dans le sein de sa Mère. Aussi le P. Synave subdivise-t-il son premier volume en deux parties : *La Mère de Dieu* (questions 27-30) ; *Jésus en sa Mère* (questions 31-34).

[1] *Vie de Jésus*, t. I, trad. franç. par P. Synave, O. P., Paris, 1927. Un vol. de 327 p., 11 f. Editions de la *Revue des Jeunes*.
[2] Voir *Ami* 1927, p. 317.

On sait que le Docteur Angélique n'a pu, malgré son profond génie, pénétrer toute la splendeur de la Vierge ; il a ignoré l'Immaculée Conception. Le P. Synave le reconnaît simplement. Dans l'appendice I, il rectifie la position doctrinale du Maître commun, et montre bien comment son argumentation (d'où résultait chez S. Thomas une conclusion erronée) garde sa valeur quand on la replace dans la perspective ouverte par le dogme de l'Immaculée Conception. Nous en avons dit un mot dans l'*Ami* (1923, p. 429) ; mais la note que consacre le P. Synave à cette question mérite d'être citée :

« La conclusion [de S. Thomas : la Vierge n'a pu être sanctifiée avant son animation] ...ne s'accorde point avec la définition de l'Eglise, si on la prend en toute rigueur de terme : on ne peut pas tenir, en effet, que la sanctification de la Bienh. Vierge a eu lieu *après* son animation... La sanctification n'a pas eu lieu *avant* l'animation pour les deux motifs invoqués par S. Thomas : 1° la grâce de la sanctification qui préserve la Vierge du péché originel exige que son âme existe ; 2° la Vierge n'aurait pas eu besoin du salut apporté par le Christ, si elle avait été sanctifiée avant l'infusion de son âme. Cette conclusion une fois admise, on ne peut en déduire immédiatement que la sanctification a eu lieu *après* l'animation. Avant d'aboutir à cette dernière conséquence, une autre question se présente, que S. Thomas n'a pas examinée, pas plus, du reste, que beaucoup de ses contemporains : la Bienh. Vierge n'a-t-elle pas été sanctifiée *à l'instant même* de l'infusion de son âme ? S'il rejette cette solution, — la seule qui s'harmonise avec le dogme de l'Immaculée Conception, — c'est que pour lui, comme aussi pour les théologiens du XIIIe siècle, la Vierge a contracté de fait le péché originel. Dans cette hypothèse, il est évident que la sanctification ne pouvait se faire qu'*après* l'animation, car il est impossible que dans un seul et même instant on contracte le péché originel et on en soit sanctifié... » (P. 243).

Le raisonnement de S. Thomas était juste, et nous l'employons encore aujourd'hui pour démontrer que la Vierge était soumise au *debitum peccati*. Avant l'animation, elle ne pouvait être sanctifiée, puisque la loi du péché originel, que seule pouvait faire fléchir la rédemption du Christ, devait l'atteindre. La conclusion que tirait S. Thomas contre l'Immaculée Conception était erronée, parce qu'elle dépassait les prémisses. Marie pouvait être sanctifiée et elle l'a été en fait, non pas *après,* mais *au moment même* de l'animation ; et ainsi, bien que soumise en droit à la loi du péché originel, elle en a été préservée par les mérites de Jésus-Christ. « On dirait avec plus de justesse, conclut le P. Synave, que la Bienh. Vierge a contracté *la dette* du péché originel, mais qu'elle en a été libérée au moment même de sa conception en prévision des mérites du Christ » (p. 242-244).

Dans l'appendice II, sept « notes thomistes doctrinales » intéressantes : 1° Le nom de Marie ; 2° L'Immaculée Conception ; 3° Marie, pleine de grâce, se complétant heureusement par la traduction du « Commentaire sur la Salutation Angélique » ; 4° Marie, Mère de la divine grâce ; 5° L'Assomption et le triomphe de Marie ; 6° S. Joseph ; 7° Jésus en sa Mère.

* *

III. Commentaires. — Le tome XVI du Commentaire français littéral de la *Somme Théologique* [1] par le P. Thomas Pègues, O. P., comprend exactement les questions que le P. Synave groupe sous le titre de « Vie de Jésus-Christ. » Le P. Pègues a donné comme sous-titre à ce nouveau volume : *La Rédemption*. Avec le volume précédent (t. XV) *Le Rédempteur* [2], la *Rédemption* forme ce qu'on appelle en théologie le traité du Verbe Incarné.

Comme le P. Synave, le P. Pègues reconnaît simplement que S. Thomas s'est trompé, avec les théologiens de son époque, relativement à l'Immaculée Conception de la Vierge Marie. A ce sujet, l'éminent théologien a écrit une page d'une précision extrême et que nos lecteurs nous sauront gré de transcrire, tant elle est utile pour faire comprendre le *debitum peccati* dont nous parlions tout à l'heure.

« La raison théologique a pu hésiter et a longtemps hésité, même dans la personne de ses représentants les plus autorisés, tels que S. Thomas d'Aquin, S. Bonaventure, le Bienh. Albert le Grand et, avant eux, S. Bernard, sur la détermination du moment où la Très Sainte Vierge Marie avait dû être sanctifiée. Pour ces admirables génies, qui étaient en même temps de si grands saints, il fallait, par-dessus tout, éviter l'écueil, où il semble bien que certains esprits allaient se briser, de soustraire la Bienh. Vierge Marie à la nécessité de l'universelle rédemption par le Christ son divin Fils. Et dans le zèle qu'ils apportèrent à maintenir cette vérité essentielle, ils ne crurent pas qu'il fût possible d'accorder à Marie un privilège ou plutôt une prérogative qui paraissait ne plus s'harmoniser avec la dignité du Christ, Rédempteur universel de tous ceux qui viennent, par voie de génération naturelle, d'Adam pécheur. C'est pour cela que tout en voulant que la Très Sainte Vierge eût été sanctifiée avant sa naissance et même le plus tôt possible en remontant jusqu'au premier moment de son être par l'union de son âme à son corps, ils ne pouvaient admettre qu'elle eût été entièrement exempte de la souillure originelle, mais qu'elle avait dû, au moins un instant, être sujette à cette souillure.

« La définition solennelle du dogme de l'Immaculée-Conception a pour jamais fixé la pensée catholique sur ce grand point de doctrine. Nous savons maintenant que la bienh. Vierge Marie n'a jamais connu, non pas même un instant, la souillure du péché originel, son âme ayant été revêtue de la grâce dès le premier instant de son être et au moment même où sortie des mains de Dieu elle était unie au corps qu'elle devait animer. Et, cependant, elle n'a pas été soustraite à la rédemption du Christ, parce que, si elle n'a pas connu la souillure du péché originel et si elle n'a point contracté ce péché en fait, au point d'avoir besoin d'en être purifiée, sa venue d'Adam pécheur par voie de génération naturelle entraînait pour elle l'obligation d'être, comme nous tous, sous le coup de cette souillure et elle l'aurait contractée comme nous si, par un privilège unique, Dieu ne l'en avait préservée, en lui appliquant à l'avance les mérites de son divin Fils. C'est là le vrai sens du *debitum peccati* ou de la dette du péché qu'il faut garder, même pour la Très Sainte Vierge... Les théologiens semblent parfois n'être point pleinement d'accord sur sa nature. Ils se divisent, en effet, les uns parlant d'un *debitum proximum*, qu'ils disent nécessaire ; et les autres n'exigeant que ce qu'ils appellent du nom de *debitum remotum*. Par *debitum proximum*, il faudrait entendre cette nécessité qui ferait la Très Sainte Vierge, comme nous, fille d'un Père pécheur. Adam eût été responsable pour elle comme pour nous ; elle eût été incluse comme nous dans l'arrêt condamnant toute la postérité d'Adam ; comme nous, elle aurait péché en Adam. Avec le *debitum remotum*, la Très Sainte Vierge n'aurait pas péché en Adam ; elle n'eût pas été incluse dans la responsabilité universelle d'Adam et dans l'arrêt condamnant toute sa postérité ; mais seulement elle aurait dû l'être, et, par privilège, en vue des mérites de Jésus-Christ, Dieu l'en aurait exemptée [1]. »

A l'occasion de ce XVI^e volume de son savant commentaire, le P. Pègues a reçu, par l'intermédiaire du cardinal Gasparri, une lettre élogieuse du Saint-Père.

* *

IV. Etudes. — 1. *La Doctrine du miracle chez S. Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique* [2] forme le tome XIX de la deuxième série des thèses magistrales de l'Université catholique de Louvain. En publiant cette étude, M. Van Hove pense répondre à deux exigences corrélatives à deux lacunes de l'enseignement actuel des auteurs catholiques sur le miracle. Pendant ces dernières années, en effet, on n'a pas assez, semble-t-il, visé à adapter la théorie du miracle à l'état actuel des disciplines philosophiques et théologiques, et surtout des disciplines scientifiques. En second lieu, on peut se demander si la véritable doctrine de S. Thomas est, sous ses différents aspects, suffisamment connue et exposée. L'ouvrage de M. Van Hove répond à cette double préoccupation.

Disons immédiatement que cet ouvrage constitue une étude aussi fouillée que solide, une des meilleures sinon la meilleure de toutes celles qui ont été, depuis vingt-cinq ans, publiées sur la question si complexe du miracle. Les œuvres de S. Thomas ont été entièrement consultées et les références innombrables, placées au bas des pages, indiquent d'une façon exhaustive les recours possibles au texte du Docteur Angélique.

L'ouvrage entier comporte six chapitres où s'unifient, dans une forte synthèse, les deux buts poursuivis par l'auteur.

Dans le chapitre I^er, M. Van Hove, d'une façon objective et impartiale, expose « la définition et la notion thomistes du miracle. » L'analyse de la définition nominale, la description des trois propriétés caractéristiques du miracle (fait exceptionnel, opposé aux puissances naturelles de la créature où il s'accomplit, dépassant toutes les forces créées) l'amènent à formuler la notion essentielle du miracle en fonction de sa causalité efficiente immédiate, Dieu. C'est le point de vue métaphysique et thomiste. Le caractère sensible n'intervient nécessairement dans le miracle qu'au point de vue apologétique, qui n'est pas le point de vue élevé du Docteur Angélique. L'histoire de la genèse de la définition thomiste nous montre,

[1] Grand in-8° de 718 p., 30 f. ; Toulouse, Privat, et Paris, Téqui.
[2] Voir *Ami* 1924, p. 695.

[1] Se reporter à l'article de l'*Ami*, 1923, p. 429.
[2] Grand in-8° de XXXV-390 p., 50 f. ; Paris, Gabalda, 1927.

en effet, S. Thomas s'emparant de la définition augustinienne du miracle [3], et la transformant afin de l'accommoder à ses conceptions à lui. La définition qui chez S. Augustin était conçue en fonction de la psychologie, devient, chez S. Thomas, conçue presque tout entière en fonction de la métaphysique. L'admiration, l'étonnement provoqué en nous par le miracle formait l'essentiel de la définition augustinienne ; pour S. Thomas « ce qui est essentiel au miracle, c'est d'être opéré *en dehors de toute loi par la cause première :* tout le reste découle de là » (p. 52). Cette considération permet à M. Van Hove de rapprocher et de superposer les deux classifications thomistes du miracle. La première classification *(De Potentia,* q. 6, a. 2, ad 3) consiste à diviser les miracles en miracles *supra, contra* et *præter naturam.* La seconde classification *(Sum. theol.,* I, q. 105, a. 8 ; cf. *Cont. Gentes,* l. III, c. 101, etc.) distingue les miracles en tant qu'ils dépassent les forces de la nature créée : *quoad substantiam facti, quantum ad id in quo fit, quantum ad modum et ordinem faciendi.* Contre J. Didiot, l'auteur montre que S. Thomas n'a pas substitué la deuxième classification à la première. Au moyen âge, ces classifications étaient courantes : le Docteur Angélique a reçu la première d'Albert le Grand, et la seconde se retrouve équivalemment chez Alexandre de Halès.

Il ne faut donc pas attacher à l'expression « contra naturam » un sens d'opposition aux lois physiques de la nature, telles que nous les concevons dans les sciences modernes. Le chapitre II, intitulé *La métaphysique thomiste du miracle,* situe bien les positions respectives du miracle et de l'ordre de la nature. Sous une forme quelque peu différente, l'auteur reprend ici l'explication que l'*Ami* a donnée jadis à ses lecteurs. Il s'agit de savoir « si le miracle est une violation des lois de la nature. »

« S. Thomas, écrit l'auteur, s'exprime à ce sujet de deux manières différentes. On peut cependant établir que les deux terminologies se complètent plutôt qu'elles ne se contredisent.

« D'une part, d'après le Docteur Angélique, le miracle va à l'encontre *(contra)* des inclinations et des tendances naturelles des créatures, et il n'est pas seulement en dehors d'elles *(præter),* en tant qu'il provient de la cause increée. Tout d'abord le miracle est *contra naturam,* en ce sens qu'il est contraire à la nature propre et particulière de l'être dans lequel il opère, c'est-à-dire à toutes ses puissances tant actives que passives [1]. Ensuite Dieu est dit changer par le miracle l'ordre [2], le cours [3], les lois de la nature [4]. Plus d'une fois aussi S. Thomas déclare que le miracle est contraire à la loi commune [5] et au cours habituel de la nature [6], et que l'étonnement produit par le miracle comporte qu'il y ait réellement dans les choses une disposition contraire à l'effet perçu [7].

« D'autre part, il y a une série de textes qui semblent, à première vue, exprimer une doctrine tout opposée. Pour savoir si l'opération d'un agent extrinsèque qui s'oppose aux tendances naturelles d'un être est antinaturelle, il y a lieu, selon S. Thomas, de faire une distinction. Cet agent peut tout d'abord être celui qui n'est pas lui-même cause de l'inclination naturelle de cet être ; ainsi, par exemple, l'homme qui projette une pierre en l'air n'a pas donné à la pierre sa tendance à tomber. C'est là une action *contra naturam* qui violente la nature, notamment celle de la pierre. Mais cet agent extrinsèque peut aussi être lui-même cause des tendances naturelles du corps sur lequel il agit ; ainsi, selon le système physique de S. Thomas, les corps célestes causent le flux et le reflux de la mer ; ils font donc en sorte que l'eau, contrairement à son inclination naturelle, s'éloigne du centre de la terre, alors qu'ils sont par ailleurs précisément cause de la tendance naturelle de l'eau à s'en rapprocher. Une pareille action ne sera pas *contra naturam.* L'application au miracle est facile : Dieu est cause de l'ordre créé tout entier, et cause des inclinations naturelles de toutes les créatures : il n'agit donc jamais *contra naturam* [8].

« Aussi tout ce que Dieu opère dans ses créatures est naturel, même ce qu'il fait contre le cours régulier ou les inclinations naturelles des créatures. C'est que la nature de toutes choses est essentiellement dépendante de leurs causes ; or, Dieu est cause de tout être ; la nature de tout être sera donc que Dieu agisse en lui et le change selon sa libre volonté. L'auteur de la nature ne fait aucune violence aux êtres dans lesquels il opère en dehors de l'ordre de la nature [9].

« Si on entend par ordre des choses ce que Dieu veut être tel, Dieu n'agit pas et ne peut pas agir contre cet ordre ; il n'agit contre lui que pour autant que cet ordre dépend des causes secondes, et il le peut parce que lui-même n'est en aucune façon soumis à l'ordre qui procède de sa libre volonté [1]. Agir en dehors de l'ordre constitué n'est d'ailleurs pas agir en dehors de l'ordre de la Providence, car les actions qui se font en dehors de l'ordre constitué tombent aussi bien que les autres sous la Providence immuable de Dieu, qui de toute éternité les a prévues et voulues, dirigées vers des fins déterminées [2].

« Il est nécessaire enfin, et conforme à la nature en général, étant donné que Dieu crée non seulement des êtres isolés, mais un ordre, un ensemble d'êtres ordonnés entre eux, qu'il y ait certains effets qui aillent à l'encontre de telle ou telle nature particulière [3].

« L'expression *contra naturam* a donc plusieurs significations chez S. Thomas, même abstraction faite des cas où elle est appliquée à une catégorie spéciale de miracles. Bien que, en raison du souverain domaine de Dieu sur tout le créé, le miracle ne soit pas assimilable aux actions *contra naturam* que sont les actions

[3] « Miraculum voco quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet. » *(De utilitate credendi,* c. XVI, n. 34 : *P. L.,* t. 42, col. 90).

[1] *De potentia,* q. 4, a. 1, ad 5 ; q. 6, a. 1 ; *De veritate,* q. 13, a. 1, ad 2 ; *In Rom.,* c. XI, lect. 3 ; *In I Cor.,* c. XV, lect. 6 ; *Compendium theologiæ,* c. 137.

[2] *Sum. theol.,* III, q. 43, a. 2 ; *Quodl.,* IX, a. 10.

[3] *Sum. theol.,* III, q. 44, a. 2 et ad 1 ; *In III Sent.,* dist. XVI, q. 1, a. 3 ; *IV Sent.,* dist. XXXIII, q. 2, a. 2, sol. 1 ; *De Potentia,* q. 1, a. 3, ad 8 ; *De veritate,* q. 9, a. 2 et ad 3 ; *In Joannem,* c. XV, lect. 6.

[4] *In III Sent.,* dist. XVI, q. 1, a. 3 ; *Cont. Gentes,* l. IV, c. 55 ; *De Potentia,* q. 6, a. 4, arg. 2 sed contra.

[5] *Sum. theol.,* III, q. 77, a. 1, ad 1.

[6] *Id.,* I, q. 105, a. 6 ; II-II, q. 104, a. 4, ad 2 ; q. 154, a. 2, ad 2 ; *De Potentia,* q. 1, a. 3, ad 1 ; q. 6, a. 1 ; *De Veritate,* q. 13, a. 1, ad 3.

[7] *In II Sent.,* dist. XVIII, q. 1, a. 3 ; *De Potentia,* q. 6, a. 2.

[8] *Sum. theol.,* I, q. 105, a. 6, ad 1. Même doctrine : *Id.,* q. 105, a. 4, ad 1 ; III, q. 44, a. 2, ad 1 ; *Cont. Gentes,* l. II, c. 30 ; *De Potentia,* q. 1, a. 3, ad 1 ; q. 4, a. 1, ad 20 ; q. 6, a. 1, ad 17 ; *In Rom.,* c. XI, lect. 3 ; *De Cœlo et Mundo,* l. I, lect. 4, n. 7 ; l. III, lect. 7, n. 5 ; *Compend. theol.,* c. 137.

[9] Voici en dehors des références de la note précédente : *Sum. theol.,* I-II, q. 10, a. 4, ad 2 ; q. 51, a. 4, ad 2 ; q. 94, a. 5, ad 2 ; II-II, q. 104, a. 4, ad 2 ; q. 154, a. 2, ad 2 ; *In IV Sent.,* dist. XVII, q. 3, a. 1, sol. 2 ; dist. XXXIII, q. 1, a. 2, ad 2 ; dist. XLVI, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 2 ; *De Potentia,* q. 5, a. 4 ; q. 6, a. 1, ad 1 ; *De Anima,* a. 21, ad 10 ; et surtout *Contra Gentes,* l. III, c. 100, qui développe la même idée de plusieurs façons différentes.

[1] *Sum. theol.,* I, q. 105, a. 6 ; *Cont. Gentes,* l. III, c. 98.

[2] *Cont. Gentes,* l. III, c. 98 et 99 ; *Comp. theol.,* c. 137.

[3] *De Potentia,* q. 6, a. 1, ad 1 ; *De Veritate,* q. 13, a. 1, ad 2.

violentes, il est néanmoins opposé aux tendances, c'est-à-dire à la loi d'une nature prise isolément...

« Rien n'empêche donc de dire que le Docteur angélique considère le miracle comme la violation exceptionnelle d'une loi de la nature. Ce qui n'équivaut nullement à dire que le miracle comporte toujours un changement substantiel, c'est-à-dire la transformation d'une nature en une autre. Encore moins est-il à concevoir comme la destruction d'une nature. En réalité, le miracle comporte seulement la suspension de l'*application* d'une loi naturelle à un cas particulier par l'intervention de la cause qui est supérieure à toute la nature. Mais comme l'exercice de l'activité est le terme normal d'une puissance opérative, on peut dire que son empêchement constitue une violation de la loi » (p. 86-89).

Nous avons cité tout au long ce passage, qui complètera et précisera l'article de l'*Ami* (1924, p. 401). C'est à ce titre que nous avons spécialement attiré l'attention de nos lecteurs sur ce point délicat de la conception thomiste. M. Van Hove montre ensuite (a. 2) la genèse de la doctrine thomiste concernant les rapports du miracle et de l'ordre de la nature; (a. 3) l'impossibilité d'arguer des attributs divins (immutabilité, providence, sagesse) contre la notion même du miracle, laquelle se trouve bien plutôt confirmée dès là que nous savons que Dieu est « cause libre de l'être » et « n'agit pas en cause seconde. » Les deux articles suivants sont d'un intérêt capital. L'auteur étudie d'abord (a. 4) la finalité *surnaturelle* du miracle, et n'hésite pas à affirmer, — à l'encontre des meilleurs auteurs qui ont traité cet aspect spécial de la question du miracle [1], — que le miracle, opéré par Dieu auteur de l'ordre surnaturel, appartient à l'ordre surnaturel si essentiellement qu'il eût été irréalisable dans l'état de pure nature. Précisons toutefois que M. V. H. entend bien, avec les auteurs qu'il combat, que le miracle n'est pas intrinsèquement une réalité surnaturelle. C'est uniquement en raison de sa finalité nécessaire, qu'il ne saurait trouver place dans un ordre purement naturel. Et pour préciser davantage, « on pourrait dire qu'un grand nombre de miracles sont ordonnés à la *manifestation* de l'ordre surnaturel; mais d'autres, tels que la glorification du corps humain, la transsubstantiation, la justification subite d'un pécheur, le sont plutôt à sa *constitution* et à sa *réalisation*. Le premier point de vue est évidemment le seul important pour l'apologétique » (p. 132, note 1). L'article suivant (a. 5) a trait aux « intermédiaires dans la production du miracle » et expose (§ 1) le fait de la causalité instrumentale chez les anges, les hommes, et surtout l'humanité du Christ. Au § 2, on cherche à expliquer la nature intime de la causalité instrumentale. Ici, l'auteur prend nettement position : « Le nom de causalité dispositive d'ordre intentionnel, écrit-il, bien qu'ayant un sens technique ignoré de S. Thomas, nous semble le mieux convenir au rôle joué de la sorte par les thaumaturges. » Pas de causalité physique ni de causalité perfective ! Entendons le motif principal sur lequel M. Van Hove appuie sa conviction philosophique :

« Si nous examinons les motifs pour lesquels la créature ne peut être l'instrument de la création, il y en a un qui paraît pouvoir s'appliquer également à l'opération miraculeuse : « *Actio alicujus*, écrit S. Thomas, *etiamsi sit ejus ut instrumenti, oportet ut ab ejus potentia egrediatur. Cum autem omnis creaturæ potentia sit finita, impossibile est quod aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quasi instrumentum. Nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur* » (*De Potentia*, q. 3, a. 4). Le même raisonnement s'applique entièrement au miracle : du fait que le miracle est de par sa nature un effet qui ne peut avoir d'autre cause que Dieu, qui requiert par conséquent une puissance divine, il résulte que la cause finie qu'est la créature ne pourra pas non plus, même si elle n'est que cause instrumentale, avoir le changement miraculeux pour terme immédiat de son action. C'est encore une fois la négation de la causalité physique.

« On nous dira : Mais alors il faut logiquement supprimer la causalité physique pour toute opération spécifiquement divine, et, par conséquent, dans tout l'ordre surnaturel ! — Cette conséquence n'est pas de nature à nous effrayer, et nous croyons qu'elle reflète l'enseignement thomiste.

« Il nous paraît donc très vraisemblable que, dans la pensée du Docteur angélique, Dieu seul transforme le sujet du miracle et confie uniquement aux créatures le pouvoir de vouloir efficacement le miracle, de désigner efficacement l'œuvre miraculeuse à faire par Dieu ou du moins le sujet sur lequel elle doit s'exercer. Que les textes n'imposent pas absolument l'interprétation que nous en donnons, nous en convenons volontiers. Mais d'autre part nous ne saurions pas douter que la thèse de la causalité physique s'impose encore beaucoup moins ; elle semble même dénuée de tout fondement... » (p. 154-155).

Et l'auteur passe en revue les arguments proposés en faveur de la causalité physique par le P. Hugon dans son livre : *La causalité instrumentale*, et tente d'en énerver la valeur démonstrative. Oserons-nous dire que la discussion de ces arguments ne nous a point paru sans réplique? Faut-il avouer surtout que l'argument général tiré du *De Potentia*, q. 3, a. 4, contre toute causalité physique instrumentale nous a semblé puéril et indigne d'un vrai thomiste ? Et enfin, faute de place pour instituer ici une controverse en règle et poussée à fond, nous sera-t-il permis de renvoyer M. Van Hove aux notes publiées dans l'*Ami* 1926, p. 62, à propos de la causalité intentionnelle ? [1].

Avec le ch. III nous abordons le second aspect de la thèse de M. Van Hove : « La possibilité du miracle et la science. » L'art. 1 situe exactement la définition thomiste du miracle en regard des exi-

[1] Par exemple : A. de Poulpiquet, *L'objet intégral de l'Apologétique*, p 62 ; *Le miracle et ses suppléances*, p. 256 ; 302-306 ; — J.-D. Folghera, *Le Miracle d'après S. Thomas d'Aquin*, dans la *Revue Thomiste*, 1904, p 337 ; — R. Garrigou-Lagrange, *Le surnaturel essentiel et le surnaturel moral selon les Thomistes*, id., 1913, p. 326 ; *La surnaturalité de la foi*, id., 1914, p. 29 ; *La grâce de la foi et le miracle*, id., 1918, p. 305, note 1, et p. 310, et surtout *De Revelatione*, Paris, 1918, t. I, p. 212-213 ; — H.-L. Janssens, *De vi demonstrativa miraculorum*, dans *Ephemerides theologicæ Lovanienses*, 1924, p. 26 ; — A. Mercier, *Le surnaturel*, dans *Revue Thomiste*, 1902, p. 552; — A Van Weddingen, *De miraculo deque ejus in christiana demonstratione usu et valore*, Louvain 1869, p. 210.

[1] On pourra également consulter l'étude que le P. Lavaud. O P., vient d'amorcer dans la *Revue thomiste* (juillet-août 1927) : *Saint Thomas et la causalité physique de la Sainte Humanité et des sacrements*.

gences scientifiques. Et l'auteur saisit la difficulté en son point le plus délicat. Si nous définissons le miracle *une dérogation aux lois de la nature,* il semble à première vue que la science soit compétente pour en juger et pour entrer en conflit avec elle. M. Van Hove déclare qu'il n'en saurait être ainsi :

« ...Les reproches adressés à l'expression « dérogation aux lois de la nature » reposent tous sur une même équivoque. Ils méconnaissent notamment le véritable sens du terme de « loi de la nature. » Il y a en effet plusieurs façons d'entendre les « lois, » et il faut soigneusement distinguer les lois *objectives* de la nature et les formules *scientifiques*... Pour S. Thomas, et aussi pour un grand nombre de ceux qui s'inspirent de lui, la loi désigne une réalité métaphysique, notamment la nature spécifique d'un être, en tant qu'elle est le principe des activités de cet être. C'est ce qui résulte des textes du saint Docteur, aussi bien que de tout le milieu philosophique du moyen âge scolastique.

« Dans le langage scientifique au contraire, la loi est un énoncé qui résume des constatations d'ordre expérimental. On a fort bien dit que « les lois physiques... expriment les rapports fonctionnels qui lient algébriquement les résultats des mesures » (F. Renotte, *La théorie physique,* dans *Revue néo-scolastique,* 1923, p. 364-365). Mais étant donnée l'imperfection tant de nos sens en eux-mêmes que de nos instruments de mesure et de nos méthodes d'investigation, imperfection qui ne pourra jamais être réduite complètement, toute loi scientifique est nécessairement provisoire et approximative, et ne représentera jamais adéquatement la réalité telle qu'elle est en elle-même, d'autant plus que cette réalité est d'une complexité indéfinie... Si les lois ne font que résumer l'expérience, il est évident qu'il ne peut être question d'y concevoir une dérogation. Une expérience nouvelle et inattendue peut préciser une loi, elle ne la détruira jamais. Dans la mesure où les phénomènes sont soumis au déterminisme, toute exception apparente aux lois est simplement le fait de conditions phénoménales imprévues ou inconnues, qu'il est du devoir du savant de rechercher. Admettre une exception, ce serait renoncer à la recherche scientifique... » (p. 161-162).

Ayant ainsi délimité les positions respectives de la métaphysique et des sciences physiques et naturelles, l'auteur n'a pas de peine à dégager la notion du miracle soit du contingentisme, soit surtout, à l'opposé, du déterminisme scientifiques (art. 3 et 4), c'est-à dire à réfuter les objections qu'au nom de ces deux thèses les incrédules ont élevées contre la possibilité du miracle. Ce dégagement permet à M. Van Hove d' « insister sur le fait que la science est essentiellement de nature à laisser à la doctrine thomiste une pleine indépendance » (a. 6). Science et métaphysique sont, en effet, sur deux plans différents ; le terrain empiriste et scientifique ne doit pas empiéter sur celui de la métaphysique :

« Appuyée sur le principe du déterminisme, la science se donne pour rôle d'étudier l'uniformité dans le cours de la nature, de déterminer les lois auxquelles les phénomènes obéissent dans leur apparition et leur succession. Laissons-lui le droit de choisir cet objet et de fixer le détail des méthodes au moyen desquelles elle pourra l'étudier. Mais si le miracle est le fait d'une cause libre, et conséquemment une exception au déterminisme, il n'appartient pas à la science de l'intégrer dans son système, et encore moins de dire si une telle exception est possible ou non... N'étudiant, en vertu de sa définition même, que le seul monde matériel, comment se prononcerait-elle au sujet de Dieu et de ses attributs, et conséquemment au sujet d'une intervention immédiate de la cause première dans le monde ?

« Les adversaires du miracle perdent de vue que la science ne constitue qu'une partie, très respectable sans doute, mais partie quand même, de nos moyens de connaître. Le prétendu conflit de la science et du miracle ne résulte donc pas de l'esprit scientifique, il est dû à l'absence d'une critique qui attribue à la science et à la philosophie leurs places respectives dans l'ensemble de nos connaissances. Aussi toutes les objections que nous avons entendu faire contre la possibilité du miracle, impliquent-elles un empiétement des savants ou des logiciens de la science sur un terrain qui n'est pas le terrain proprement scientifique. Et il ne saurait en être autrement si la preuve de la possibilité du miracle est tout entière conçue, comme c'est le cas chez S. Thomas, d'un point de vue métaphysique. J. de Bonniot dit fort bien : « Que le miracle soit condamné par la science, c'est un préjugé, et ce préjugé n'a rien de savant » *(Miracles et Savants...,* Paris, 1882, p. VII). »

Cette position met à l'aise le croyant en face des prétentions de certains savants. Mais elle a aussi ses difficultés, que l'auteur aborde de front au ch. VI. Si la science, comme telle, n'a pas à s'occuper du miracle et, par suite, à en nier la possibilité, comment pourra-t-on discerner le miracle ? Et pourtant, l'Eglise n'a-t-elle pas déclaré que « les miracles constituent des signes très certains de la révélation, et que ces signes sont *omnium intelligentiæ accommodata ?* » *(Conc. Vatic*, Denzinger-Bannwart, n. 1790). « Soit qu'on définisse le miracle, écrit M. Van Hove, avec beaucoup de modernes, une dérogation aux lois naturelles, soit qu'avec S. Thomas on le conçoive comme le phénomène qui dépasse les forces de tout ce qui est créé, il semble à première vue que ce soit la science qui, avant toute autre discipline, ou même à titre exclusif, soit appelée à décider si un phénomène merveilleux peut être attribué à une cause naturelle ou si, véritable miracle, il ne saurait avoir d'autre explication que l'intervention immédiate et spéciale de la cause première. La science seule en effet a pour mission d'étudier quelles sont les lois naturelles ; elle seule paraît qualifiée pour savoir jusqu'où s'étend la capacité des forces de la nature » (p. 317).

A cette difficulté, M. Van Hove répond que « le rôle de la science dans le discernement du miracle est un rôle accessoire, et si son concours est parfois indispensable, il est loin de l'être toujours et essentiellement » (p. 318).

La science, en effet, n'a pas à se prononcer sur le caractère miraculeux d'un fait. Elle affirme seulement 1° la réalité du fait, et 2° son inexplicabilité naturelle :

« La complexité illimitée de la nature et l'extension de notre ignorance font un devoir au savant de pousser ses recherches aussi loin que possible. La science perdrait d'ailleurs sa raison d'être, si elle devait renoncer à scruter les mystères de la nature : « La condition même de la science, écrivait Renan, est de croire que tout est explicable naturellement, même l'inexpliqué. » Mais il convient d'ajouter : jusqu'à preuve de l'impossibilité. Si l'ordre de la nature four-

nit une présomption générale en faveur de l'explicabilité naturelle de tout phénomène nouveau, ce n'est qu'une présomption, vu que la liberté est un fait et que le miracle est au moins possible. Le savant ne peut raisonnablement continuer ses recherches, s'il est prouvé qu'il ne lui appartient pas de rendre le fait intelligible. Lorsqu'elle se trouve manifestement devant un phénomène dû à l'action d'une cause transcendante ou libre, la science n'a plus qu'à avouer son incompétence... » (p. 341-342).

Le rôle de la science dans le discernement du miracle n'est donc, en somme, qu'un rôle préparatoire. Le discernement direct appartient à l'autorité religieuse, *interprétant* les conclusions de la science. L'auteur distingue deux méthodes qui se complètent souvent, se superposant l'une à l'autre.

La première méthode considère le phénomène sous son aspect matériel, dans ses rapports avec les capacités des agents naturels :

« ...Pour un grand nombre de faits merveilleux, le savant, soit physicien, soit biologiste, est à même de conclure, avec une certitude plus ou moins parfaite, directement à la non-intervention des agents naturels ou physiques, et par ricochet à l'action d'agents préternaturels. C'est en particulier le cas pour les guérisons extraordinaires qui s'accomplissent en l'absence du facteur Temps, et qui sont dès lors en opposition avec la loi fondamentale de l'évolution des êtres matériels... Cette conclusion étant obtenue, il sera généralement très facile de découvrir la véritable origine du phénomène. Dieu seul, en effet, et les substances spirituelles, bonnes ou mauvaises, peuvent entrer en ligne de compte. Il faudra donc examiner les circonstances qui permettent de discerner si l'on se trouve en présence de l'action d'une puissance moralement bonne ou de celle d'une puissance moralement mauvaise... » (p. 363).

La deuxième méthode considère le phénomène principalement sous son aspect de signe, et comporte deux jugements l'un et l'autre à la portée de toutes les intelligences.

Premier jugement : Ce phénomène est dû à une cause intelligente et libre :

« Quand la mer et le vent en furie s'apaisent au seul commandement d'un thaumaturge, alors que tous les occupants de la barque se croient voués à un naufrage inévitable, quand un mort ressuscite soudainement à la voix de quelque prophète, quand dans un sanctuaire les infirmités les plus diverses, résistant à tous les remèdes, guérissent à la seule invocation d'un être transcendant et indépendamment de toute thérapeutique, aucun homme sensé ne peut nier la présence des signes manifestes de l'intervention d'une cause intelligente et libre. Il y a là des coïncidences qui ne peuvent être raisonnablement attribuées à une force aveugle ou au hasard. »

Deuxième jugement : Cet être libre est Dieu ou quelque autre puissance bonne transcendante :

« Du fait que nous ne connaissons pas *tout* ce que l'homme peut obtenir par une savante combinaison de forces naturelles, il résulte sans doute qu'il peut y avoir des cas douteux, pour lesquels il sera prudent de suspendre son jugement jusqu'à plus ample information ; on ne pourra toutefois méconnaître l'évidence d'une intervention extranaturelle dans des cas comme ceux que nous venons de citer.

« Mais il y a un second indice, à utiliser d'ailleurs concurremment avec le précédent. Tout phénomène emprunte sa signification à l'ensemble des circonstances au milieu desquelles il se produit. Les circonstances d'un fait merveilleux peuvent être telles qu'elles lui donnent un aspect religieux, et cela au point que ce n'est que comme élément d'un ensemble à caractère religieux que ce fait a sa pleine signification et est complètement intelligible. Il y a dès lors un motif, au moins partiel, de croire à son caractère miraculeux. Le miracle étant un signe, c'est à la valeur de ce signe qu'on peut reconnaître qu'un phénomène est un miracle. Le miracle en effet n'est nullement un fait de laboratoire ; il n'est possible et intelligible qu'en raison d'une fin supérieure, d'une fin religieuse et même, d'après ce qui paraît être l'opinion de S. Thomas, qu'en raison de l'une ou l'autre attache avec l'ordre surnaturel. Dès lors, il est obvie d'admettre que ce sont des critères d'ordre moral et religieux qui permettront de reconnaître le miracle » (p. 365-366).

Dans *L'objet intégral de l'Apologétique* (p. 105-115), le P. de Poulpiquet avait déjà signalé expressément cette façon de procéder. M. Van Hove ne fait ici que la perfectionner en montrant comment il faut y appliquer une rigoureuse méthode inductive. Toutefois, ajoute-t-il avec raison : « la méthode de discernement du miracle qui conclut de l'examen des circonstances religieuses à l'action d'une cause libre transcendante n'est qu'une méthode partielle, et pour avoir quelque certitude au sujet du caractère miraculeux d'une guérison extraordinaire ou d'un autre fait merveilleux en particulier, il faut en règle générale résoudre aussi la question de savoir s'il y a bien absence de proportion entre ce fait et la capacité des forces naturelles... Il y aura donc lieu, le plus souvent, de recourir aux deux méthodes que nous venons d'esquisser, pour obtenir une certitude suffisante » (p. 370).

Reste l'objection classique « des forces inconnues. » Les deux réponses, avec leurs nuances diverses, qu'apporte à l'objection M. Van Hove n'ajoutent rien à ce que nous avions lu dans les bons auteurs sur ce point délicat : « On ne conclut au miracle, écrit-il, que *lorsqu'il y a positivement des motifs d'y conclure,* soit parce qu'on démontre que les forces naturelles *ne peuvent pas,* quelque favorables que l'on s'imagine les circonstances, produire un pareil phénomène, et que la puissance transcendante ainsi postulée est un être moralement bon, soit parce que la causalité divine est indiquée par l'ensemble des circonstances dans lesquelles le fait merveilleux s'est produit » (p. 378-379).

Nous arrivons ainsi à la dernière page de la thèse, laquelle conclut à « l'accord entre le thomisme et la science moderne en matière de discernement du miracle. » Nos lecteurs auront remarqué qu'entraîné par la suite logique des idées nous avons, dans notre analyse, passé sous silence les ch. IV et V : non pas que ces chapitres soient en dehors de cette suite logique, mais parce qu'ils y marquent simplement un ralentissement dans la marche de l'esprit, obligé qu'est celui-ci de se pénétrer plus complètement de certains principes utiles à l'intelligence des deux derniers chapitres. Le chapitre V établit les principes thomistes du

discernement du miracle, et le chapitre précédent s'attache à montrer la valeur probante du miracle dans l'apologétique. Nous y avons lu avec infiniment de plaisir un bon « aperçu général sur la doctrine de la foi chez S. Thomas et la place qu'y occupe le miracle. »

En résumé, M. Van Hove a écrit une thèse remarquable. Grâce à lui, une fois de plus, l'opportunité actuelle de S. Thomas sera démontrée et dans une question difficile entre toutes, où les sciences contemporaines semblaient offrir quelque obstacle grave à la vieille métaphysique du Prince de la théologie. Avec une érudition objective et sans parti pris, mais aussi avec une force de raisonnement qu'on ne saurait trop souligner, l'auteur a cimenté l'accord entre le thomisme et la science moderne. Les vrais disciples de S. Thomas regretteront simplement qu'il se soit cru autorisé, dans un ouvrage de si haute portée et dont nul ne songe à contester la valeur, à ouvrir une discussion accessoire — simple controverse de famille — sur la causalité physique et la causalité intentionnelle, soutenant le paradoxe de rapporter celle-ci à l'Angélique Docteur et d'exclure celle-là de son enseignement authentique ! C'est là le point faible, vraisemblablement l'unique point faible, de ce bel ouvrage.

* *

2. *La Politique de S Thomas*, par M. Victor Bouillon [1], est une excellente monographie se proposant d'esquisser la philosophie — disons aussi : la théologie — thomiste du régime politique. S. Thomas a-t-il eu un avis personnel au sujet de la meilleure forme de gouvernement ? Quelle idée se faisait-il des divers régimes ? Par quoi les définissait-il ? Sur quels principes se fondait-il pour les juger ? A-t-il préféré l'un à l'autre, et lequel ? Pour répondre à ces questions, il ne suffit pas d'interroger les Commentaires du Docteur Angélique sur la Politique d'Aristote, lesquels ne sauraient engager sans réserve la pensée du Maître. La *Somme Théologique* elle-même, en dehors de I-II, q. cv, a. 1, n'offre que des notations fragmentaires et fort dispersées. C'est dans le traité du « Gouvernement royal [2] » (vulgo : *De regimine principum*, l. I-II, iv) que S. Thomas paraît avoir le mieux précisé ses préférences en matière de gouvernement.

Dans le *De regimine principum*, S. Thomas affirme nettement ses préférences pour la monarchie, quels que soient les dangers de tyrannie inhérents à cette forme de gouvernement : « Si le gouvernement d'un seul, en devenant tyrannique, ne s'acharne pourtant pas, sans mesure aucune, contre la multitude tout entière, il est encore préférable aux autres. Le gouvernement collectif, dès que la discorde s'introduit en lui, tourne peut-être plus souvent, en effet, à l'oppression. Il en résulte donc qu'il est plus avantageux de vivre sous un roi » (ch. III).

[1] In-12 de 176 p. ; Paris 1927, Letouzey et Ané.
[2] Voir *Ami* 1926, p. 450, la recension de l'édition publiée par la *Gazette française*.

Mais cette doctrine du *De regimine principum* n'est-elle pas infirmée par l'article 1 de la q. cv dans la Ia-IIæ ? La « meilleure constitution » y est décrite : « bien composée de royauté, en tant qu'un seul est à la tête ; d'aristocratie, en tant que beaucoup gouvernent selon la vertu ; enfin de démocratie, en tant que les gouvernants peuvent être choisis parmi le populaire, et qu'*au peuple appartient l'élection des gouvernants.* » C'est sur cette dernière phrase que les interprètes de la pensée thomiste se livrent bataille. S. Thomas admet-il non seulement que la multitude en certains cas puisse posséder la souveraineté, mais qu'elle en soit en toute hypothèse le canal nécessaire, en sorte que le pouvoir vienne de Dieu au prince par l'intermédiaire du peuple ? Telle est l'interprétation « démocratique » donnée par Suarez et beaucoup de scolastiques à la pensée du Docteur Angélique, interprétation que nous avons récemment retrouvée dans la thèse magistrale de Mgr Quilliet, *De civilis potestatis origine*, Lille, 1893. M. Bouillon propose une interprétation sensiblement différente. La multitude, selon lui, ne saurait être, après Dieu, le dépositaire du pouvoir ; tout au plus peut-on dire que la multitude possède le droit de déterminer la forme de son gouvernement, ou bien encore plus simplement que le droit d'élection que lui reconnaît S. Thomas est « un droit purement accidentel, concédé à la multitude, moyennant certaines conditions, de choisir ses gouvernants. »

Que la multitude ne soit pas le sujet du pouvoir, au sens où Suarez l'admet, M. Bouillon pense le prouver à l'aide de deux textes et d'un raisonnement théologique. Le premier texte est emprunté à l'encyclique *Diuturnum* de Léon XIII : « En certains cas..., le choix [de la multitude] désigne le prince. Mais *il ne lui confère pas les droits du principat*. L'autorité n'est pas donnée, mais est déterminé seulement celui par qui elle devra être exercée. » Expliquant cette assertion de son prédécesseur, Pie X écrit, à propos du Sillon : « Il place primordialement l'autorité publique dans le peuple, de qui elle dérive ensuite aux gouvernants, de telle façon cependant qu'elle continue à résider en lui. Or Léon XIII a formellement condamné cette doctrine. » De ces deux textes — qui condamnent directement la souveraineté populaire au sens de Rousseau, — M. Bouillon déduit qu'on ne saurait admettre dans le peuple une sorte de souveraineté préalable dont se dessaisirait la multitude en faveur des gouvernants de son choix [1]. D'ailleurs le concept du peuple formellement souverain, c'est-à-dire se donnant à lui-même directement des lois, inclut une contradiction : et M. B. développe cet argument, rectifiant en passant certaines assertions du P. Pègues : « C'est, conclut-il, à l'élection des chefs par le peuple pratiquée sur une échelle plus ou moins large au cours de l'histoire, que se ramène, en définitive, ce qu'on a qualifié si improprement de démocratie, ou de gouvernement par le peuple ; il est légitime de dire qu'en ce sens-

[1] M. B. est en ceci d'accord avec l'*Ami du Clergé*, 1911, p. 22.

là, l'article sur l'ordonnance des pouvoirs a donné droit de cité, dans la théologie catholique, à la démocratie. Autrement dit, il y a dans la constitution de S. Thomas une certaine part de démocratie qui se réduit à l'élection des chefs par la multitude [1]. »

Encore ne faut-il pas concevoir cette élection comme l'exercice nécessaire du droit fondamental qui réside en la société. Bien que l'auteur ait tendance à minimiser ce droit fondamental (on s'en aperçoit sans peine en comparant ses affirmations et ses restrictions avec les assertions du cardinal Billot), la position qu'il adopte le situe bien plus proche des thomistes contemporains qu'il ne le croit peut-être lui-même. S. Thomas, dit-il,

« en plaçant à l'origine du premier pouvoir la famille [2], s'était insurgé d'avance contre la conception individualiste qui fait de l'élection la condition naturelle de toute société politique. En rattachant le pouvoir politique au droit des gens [3] et en concevant le droit des gens comme la révélation de la raison analysant la nature des choses, *quæ dicta sunt a ratione universali,* révélation dont l'évidence entraîne l'adhésion spontanée, infaillible, de l'humanité, si bien que les choses qui en relèvent s'instituent d'elles-mêmes, *quæ non indigent aliqua speciali institutione* [4], il exclut le libre contrat comme fondement naturel de la société politique, et donne son appui à l'opinion qui voit dans le pouvoir politique, en soi, la création spontanée de l'instinct social.

« Sous l'exigence de l'instinct social, par une sorte de nécessité intérieure qui naît de sa nature, l'humanité se donne des gouvernements. L'individu, sous l'influence du même instinct, adhère à ces régimes, quelle que soit leur forme et leur mode de constitution, encore qu'il ne lui ait pas été donné de participer directement à leur formation. Son adhésion spontanée relève de l'instinct, comme la génération du pouvoir par la multitude. L'une et l'autre suffisent de soi, *per se,* à l'explication du fait politique. Il pourra arriver ; en fait, il arrivera la plupart du temps qu'à l'origine d'un gouvernement déterminé, il y ait une constitution, une charte, une élection proprement dite, enfin un contrat. Mais ce sera, comme le dit le P. Liberatore, par accident, *per accidens vere est consensus,* non en vertu d'un droit de nature. Elections, chartes, constitutions, relèvent du droit positif. Au delà des activités obscures de l'instinct social, commencent les créations de la liberté. L'histoire totale, le droit humain, sont la résultante de ces deux forces. Le droit proprement positif, celui que S. Thomas appelle : droit civil, détermine et précise quant à ses applications multiples le droit proprement naturel. Intermédiaire entre l'un et l'autre, le droit des gens apparaît comme un premier pas de la loi naturelle vers les précisions du droit civil, comme la création première de la raison. Mais cette création est nécessitée par les exigences impérieuses de la vie sociale. L'instinct suffit à la promouvoir. L'instinct tout seul est à la racine du droit politique » (p. 104-106).

Il semble difficile de ne pas acquiescer à ces réflexions. Toutefois l'auteur n'en dépasse-t-il pas la portée lorsqu'il conclut que l'homme « n'a, de par sa nature, que le droit de se soumettre au pouvoir, condition nécessaire de sa vie sociale ? Il n'aurait le droit de le désigner que si c'était pour lui l'unique moyen de se procurer des chefs. Mais il se trouve placé *naturellement* dans des conditions qui le dispensent d'exercer son choix. L'homme n'a donc pas, *de par sa nature,* le droit de désigner le sujet du pouvoir » (p. 107). N'y a-t-il pas, en tout cela, une légère confusion ? Quand les meilleurs interprètes de S. Thomas affirment pour la multitude le droit de désigner les gouvernants (et la forme de gouvernement), il n'est pas nécessairement question d'une désignation par mode d'élection. L'adhésion instinctive au gouvernement de fait, la ratification expresse d'une main-mise sur le pouvoir, l'organisation d'un nouveau pouvoir en cas de carence de l'ancien, etc., tout cela est l'exercice du droit que possède la multitude de se *choisir* ses gouvernants. Accepter, ratifier, organiser, c'est choisir, au sens que donnent à ce mot les scolastiques. Que si parfois ce choix se fait par le mode précis de la consultation électorale, peu importe : l'élection n'est ici qu'une modalité dans l'exercice du droit populaire, et cette modalité n'est pas naturellement impliquée dans ce droit. Mais, on le voit immédiatement, notre explication ne permet plus de dire simplement que l'homme « n'a, de par sa nature, que le droit de se soumettre au pouvoir. »

Mais si le peuple a le droit, au sens où l'on vient de l'expliquer, de « choisir » ses gouvernants, possède-t-il un droit naturel de contrôle, et peut-il exercer ce droit ? M. Bouillon qui n'admet pas que l'homme possède, de par sa nature, le droit de désigner le sujet du pouvoir, rejette résolument le contrôle. Et facilement, sur ce point, il triomphe de la thèse opposée, défendue (avec des tempéraments et des restrictions) par le P. Schwalm :

« Si le droit de contrôle populaire n'était exercé en fait, comme le veut le P. Schwalm, que dans « les petites sociétés politiques, » ce serait là, de la part de l'esprit public, une marque de sagesse qui nous eût dispensé d'y insister. Mais il a envahi les plus grands Etats. Il s'exerce partout, sous la forme de l'élection. Il a envahi, dans certains pays, tout le domaine propre de l'Etat. Il constitue proprement ce qu'on appelle aujourd'hui la démocratie. Cela ne permet pas de le négliger. Il faut savoir si le dossier formidable élevé contre lui dans certains pays, en France par exemple, est composé de pièces authentiques ou fausses. Il faut savoir si la démocratie ne serait pas pour quelque

[1] Nous regrettons de n'avoir trouvé, dans le volume de M. Bouillon, nulle part citée l'admirable étude du cardinal Billot sur l'origine du pouvoir civil : *De Ecclesia Christi,* t. I, c. III, q. XII (édit. de 1909, p. 489 sq.). L'auteur y aurait certainement rencontré quelques précisions nécessaires qui lui eussent permis de dégager plus nettement certaines assertions du P. Pègues de la thèse suarézienne qu'il combat si justement. Voici le processus de la dissertation de l'éminent théologien :

« § I. *Quod potestas politica secundum se a Deo sit auctore naturæ.*

« § II. *Quod nec forma politici principatus, nec conjunctio potestatis cum quibuslibet imperantium personis immediate a Deo sit, et quod ex consequenti, nulla est persona in civilibus societatibus seu regnis quæ jure divino potiatur auctoritate.*

« § III. *Quod jus determinandi gubernii formam et statuendi legem investituræ potestatis originaliter in communitate est, et quod sententia scholasticorum circa civilem principatum ad hos terminos reducta, verissima invenitur.*

« § IV. *Quod jus statuendi novam gubernii formam novamque investituram potestatis, semper in communitate est quantum boni publici necessitas exigit, et quod hac de causa, generatim loquendo, omne gubernium cui pacifice adhæret communitas, pro legitimo habendum sit.* »

[2] « Sic ergo patet quod regimen regis super civitatem vel gentem *processit* a regimine antiquioris in domo vel vico. » *Politique* (d'Aristote), Commentaire, l. I, lect. I.

[3] D'une manière plus générale (mais qui n'exclut pas le pouvoir politique), S. Thomas déclare : *dominium est de jure gentium.* (II-II, q. XII, a. 2).

[4] Cf. II-II, q. LVII, a. 3, ad 3.

chose dans les malheurs militaires de certains peuples, dans les difficultés civiles ou l'anarchie avérée de certains autres, et en général dans les catastrophes d'où le monde sort, et dans les catastrophes plus effroyables vers lesquelles il va. Et si, pour le savoir, il était défendu de tirer argument des faits, ce serait à désespérer d'y voir clair en politique... »

C'est donc au nom de l'expérience que notre auteur condamne efficacement le droit de contrôle du peuple, que logiquement il ne saurait admettre. Au fond, il est substantiellement d'accord, même avec ceux des thomistes qu'il pense discuter ou réfuter. Le gouvernement établi pour le bien commun de la société a le droit de gouverner, et les citoyens ont le devoir de s'y soumettre. La théorie du bien commun, que M. Bouillon souligne si opportunément (p. 120), subordonne l'individu à l'Etat et dégage le gouvernement des caprices d'une volonté populaire sans cesse changeante. Mais cette théorie du bien commun ordonne également l'Etat au bien des citoyens, et si l'Etat manque sur ce point à son devoir, il faut bien concéder aux citoyens, *dans la limite même où le bien commun le permet ou l'exige*, un droit naturel de revendication. S. Thomas le déclare expressément :

« Ce n'est pas (du moins semble-t-il préférable de l'admettre) l'initiative privée de quelques particuliers, mais l'autorité publique qui doit s'attaquer à la cruauté des tyrans. Tout d'abord, si le peuple a le droit de se pourvoir d'un roi, il peut sans injustice renverser ce roi ou réduire ses pouvoirs, si celui-ci abuse en tyran de la puissance royale. On ne doit pas penser qu'un tel peuple commet une infidélité en destituant son tyran, même si jusque-là il lui est toujours resté soumis, car ce tyran a bien mérité, en ne se comportant pas fidèlement dans le gouvernement du peuple, comme l'exige le pouvoir royal, que ses sujets ne gardent pas leurs engagements envers lui. »

S. Thomas admet donc que dans la mesure où le peuple a le droit de se pourvoir d'un gouvernement, il ait aussi le droit de réagir contre les procédés tyranniques de ce gouvernement. Autrement dit, en langage moderne, le peuple a le droit naturel d'user de tous les moyens légaux pour renverser ou corriger le gouvernement tyrannique. Encore une fois, l'élection n'intervient ici qu'à titre purement accidentel ou subsidiaire.

Nous avons beaucoup aimé le ch. VIII sur « le réalisme politique de S. Thomas. » Il faut y relever une idée extrêmement juste et féconde. Commentant l'art. 3 de la q. CV de la I-II, M. Bouillon constate que, dans la conception réaliste de S. Thomas,

« tout le monde n'est pas également citoyen, car tout le monde n'est pas également apte à s'occuper de la chose publique. Il faut être capable d'un conseil, d'un avis motivé dans l'Etat. Indépendamment même de la question propre de capacité, il existe, aux yeux de S. Thomas, des inaptitudes physiques. Il y a des vices rédhibitoires, dont ceux qui en sont atteints ne sont d'ailleurs moralement responsables en rien, et qui entraînent pourtant leur incapacité politique. Il existe des tares d'origine ou des malheurs accidentels qui disqualifient, civilement parlant. Car c'est le bien commun qui prime tout, et un certain degré d'honneur est nécessaire pour exercer dignement le pouvoir et pour procurer le bien commun. Et cette idée vient d'Aristote, c'est entendu. Elle est conforme à une philosophie de la cité qui plongeait ses racines dans la vie grecque, et qui ne conviendrait plus en bloc aux sociétés modernes. Mais cette idée, S. Thomas s'en sert pour justifier le régime qui, selon lui, répondait parfaitement au gouvernement idéal dont il venait d'esquisser le plan, trois articles plus haut. C'est le plus beau coup de pied théologique qui ait jamais été donné à travers l'idole malfaisante de l'égalité politique... » (p. 134).

Sans doute les hommes, spirituellement parlant, sont égaux devant Dieu, qui ne fait point acception de personnes, mais *ils ne le sont pas socialement ni politiquement.* Cette vue de bon sens, qui est à l'antipode de ce qu'on appelle aujourd'hui l'esprit démocratique, compose le fonds même de la philosophie politique thomiste. « En distinguant le plan social et politique, où les mots liberté, égalité, fraternité n'ont pas de sens, du plan spirituel et surnaturel, où ils en ont un, en distinguant les choses qui sont de la grâce de Dieu, *ea quæ ad gratiam Dei pertinent,* et celles qui sont de l'ordre temporel, qui regardent le bien commun, *in temporalibus. . ea quæ pertinent ad communitatem populi, ea quæ pertinent ad commune,* S. Thomas ruinait d'avance l'équivoque audacieuse de laquelle jouent les démocrates quand ils s'autorisent, pour leur chimère, des idées chrétiennes de liberté, d'égalité, de fraternité » (p. 139).

Nous aurions encore plus d'un point de doctrine à signaler en cet excellent livre ; mais il faut savoir nous arrêter. Non cependant sans avoir encore rappelé avec M. Bouillon que S. Thomas, déclarant le système électif meilleur *en soi* pour la désignation du monarque, reconnaît cependant, en raison des brigues et compétitions qu'entraîne quasi nécessairement ce régime, la supériorité *per accidens* du système héréditaire (*Politique,* l. III, lect. XIV) [1]. Le système électif conviendrait à une humanité parfaite ; mais, hélas ! la réalité des faits nous en éloigne forcément. « La transmission de la puissance par voie dynastique, dit S. Thomas, crée entre le roi et ses sujets des rapports et des habitudes qui facilitent chez les uns le commandement, chez les autres l'obéissance : *consuetudo dominandi multum facit ad hoc quod aliquis subjiciatur alteri* » *(ibid.).* Et le vrai roi est « celui dont la volonté, au lieu d'être l'instrument exécutif des ordres d'autrui, a l'initiative de l'action politique et du gouvernement » (Id., lect. XV).

Résumant, dans sa « Synthèse et Conclusion, » la pensée de S. Thomas, M. Bouillon s'exprime ainsi : S. Thomas insiste

« principalement sur un point : la transcendance du régime unitaire, résultant de son aptitude exceptionnelle à produire l'unité dans la société ; et secondairement sur un autre : l'utilité qu'il y a à ce que tous

[1] Par une erreur typographique, la référence indiquée par M. B. porte : lib. XIV, lect. 3 ; nous avons restitué la véritable indication.

les citoyens s'intéressent au bien public. Le problème politique se réduisait pour lui à ceci : maintenir dans la multitude l'unité, sans laquelle la société s'en irait en dissolution ; et toutefois associer, dans une mesure que d'ailleurs il ne précise pas, tous les citoyens au gouvernement autant pour éviter les abus du pouvoir que pour faire du bien public le souci de chacun. ...Le bien public ! L'idée de sa royauté se retrouve à tous les détours de la politique thomiste. C'est sur les nécessités du bien commun que le saint Docteur fonde sa théorie de la transcendance du pouvoir unique. C'est au nom de l'inaptitude radicale de la multitude à procurer elle-même son unité, c'est-à-dire son bien, qu'il repousse toute idée de souveraineté populaire, qu'il établit des catégories dans la multitude, qu'il subordonne l'exercice du suffrage aux sévères conditions que nous avons vues. Son peuple ne mettra au sommet de l'Etat qu'un chef, et non plusieurs. Il abdiquera entre ses mains, et dans les mains de ses subordonnés, l'exercice direct du Gouvernement. Il choisira le meilleur possible, le plus apte à gouverner selon la vertu. Et s'il n'est pas reconnu capable de cette abnégation et de cette sagesse, le droit de suffrage, au nom de l'intérêt public, lui sera retiré. Ainsi l'idée de la souveraineté de l'intérêt public circule comme une flamme à travers la politique de S. Thomas... »

On ne saurait mieux dire. Le grand mérite de l'ouvrage de M. Bouillon est de ramener à sa vraie portée, — portée qu'on avait peut-être, sous l'influence de préjugés démocratiques, dénaturée dans le sens des idéologies modernes, — l'article sur l'ordonnance des pouvoirs (I-II, q. CV, a. 1), en le plaçant dans la grande lueur de la *Somme*, du *Regimine principum* et des *Commentaires sur la Politique* d'Aristote.

Le livre est écrit depuis 1922. Il porte, à la date du 26 novembre 1922, l'*Imprimatur* de Mgr Chapon, évêque de Nice, et est dédié à Charles Maurras [1].

3. *Deux textes sur l'origine du pouvoir politique.* — *a)* Card. BILLOT, *De Ecclesia Christi,* t. I, c. III, q. XII, § 3 :

« Puisque la constitution de tout gouvernement politique est d'institution humaine, elle ne saurait être réalisée que par celui à qui de droit revient le soin de la communauté. Or, avant toute constitution de gouvernement légitime, le soin de la communauté n'est, de droit, dévolu à personne sinon à la communauté elle-même.

« Donc, c'est de la communauté que doit provenir la loi instituant et la forme politique et l'investiture du pouvoir. Aussi S. Thomas, parlant en général de la loi, dit-il (I-II, q. XC, a. 3) : « La loi, proprement, regarde premièrement et principalement l'ordre au bien commun. Mais ordonner une chose au bien commun appartient *ou* à la communauté tout entière *ou* à quelqu'un qui tient le rôle de la communauté. Il s'ensuit que le pouvoir de faire la loi appartient ou à toute la communauté ou à la personne publique qui a le soin de la multitude dans sa totalité. Car, même en toutes les autres choses, ordonner à la fin appartient à celui qui a cette fin en propre. » Il faut, en ce texte, noter la disjonction : « *ou* à la communauté, *ou* à quelqu'un qui tient le rôle de la communauté. » Or, il est évident que la loi fondamentale instituant la forme et le mode de gouvernement, donnant au prince l'investiture de l'autorité qui en fait une personne publique, ne peut en aucune façon avoir pour origine le prince lui-même. Il faut donc qu'à la seule communauté appartienne le pouvoir appelé par les modernes pouvoir constituant, et que d'elle seule dérive prochainement en la personne du prince le droit de gouvernement.

« Notons toutefois avec soin qu'il n'est pas nécessaire que ce pouvoir de la communauté s'exerce par la voie formelle du suffrage, et surtout du suffrage supputé arithmétiquement. A moins, en effet, de nous cantonner dans la fiction d'un monde imaginaire, nous constaterons qu'en fait les constitutions politiques, et surtout celles qui présentent le plus de solidité et de stabilité, se ramènent à cette forme de loi qu'on appelle la *coutume,* dans laquelle la volonté réglée par la raison pour fonder le droit s'exprime dans l'usage lui-même et dans les faits. (Et l'éminent auteur renvoie ici à S. Thomas, I-II, q. XCVII, a. 3). Il n'arrive que très rarement que le peuple se donne à lui-même d'une façon délibérée une forme de régime politique. La plupart du temps, ce sont les événements eux-mêmes, dépendant par ailleurs d'une variété presque infinie de circonstances, qui préparent et amènent les gouvernements, auxquels l'adhésion pratique du peuple confère ensuite l'existence juridique. Peu importe les débuts de ces régimes politiques ; peu importe que la prise de possession du pouvoir ait été initialement le résultat d'une injuste violence ou d'une évolution régulière, puisque, dans tous les cas, cette occupation du pouvoir ne devient institution légitime que par le consentement de la communauté, lequel, en toute hypothèse, conserve la même nature et possède la même efficacité. Le droit de la guerre lui-même ne pose pas une exception à cette règle. Que, dans une guerre même juste, le vainqueur puisse acquérir *directement* le pouvoir politique sur le vaincu, cela n'est pas du tout évident, puisque le pouvoir politique ne saurait être conçu comme ordonné au bien et à l'avantage de celui qui commande, mais qu'il doit être tout entier ordonné au bien et à l'avantage des sujets. Aussi du droit de la guerre ne peut résulter *directement* qu'un seul effet : la nation vaincue perd son autonomie et devient partie intégrante de l'autre nation victorieuse. Mais dès l'instant où elle fait partie d'une autre communauté, elle doit, en conséquence, acquérir les conditions d'existence d'une partie dans le tout politique et par là être dotée du régime qui préside à ce tout.

« Voilà les considérations générales qu'il ne faut pas perdre de vue, si l'on veut que la doctrine jusqu'ici énoncée ne paraisse pas contredire les origines historiques de la plupart des peuples. C'est, en effet, cette contradiction que nous objectent toujours nos adversaires. Et pourtant, notre position doctrinale ne serait en opposition avec l'histoire que si elle plaçait, à l'origine de toutes les constitutions politiques, une consultation électorale de la multitude. Or, notre doctrine est loin d'enseigner une telle origine aux gouvernements. Bien plus, elle ne considère même pas ce mode de constitution comme le meilleur et le plus conforme à la raison, surtout si on entend par consultation électorale le suffrage universel au sens des modernes. Il ne faut pas se le dissimuler : ce mode de consultation présente quelque chose d'absurde, en ce qu'il rend d'égale valeur tous les suffrages, selon la distinction numérique des votants ; alors qu'au contraire la valeur du suffrage devrait être estimée à la situation que la nature des choses elle-même assigne à chaque citoyen dans l'échelle sociale ; alors que, d'une manière plus générale, lorsqu'il s'agit d'estimer la valeur de la volonté d'un peuple entier, il faut faire attention moins au nombre qu'à la partie la plus saine et la plus vertueuse de la nation. D'ailleurs tout cela est d'assez peu d'importance pour notre thèse, puisque, selon nos principes, la légitimité d'un gouvernement dépend non pas tant du fait originel de son introduction dans la nation, que de l'usage conséquent qu'il fait de son autorité et de la tacite adhésion de la communauté. » *(De Ecclesia,* loc. cit., p. 498-501).

[1] Nous aurions désiré analyser ici et apprécier la thèse de M. Marcel Demongeot, *La Théorie du Régime mixte chez S. Thomas d'Aquin*, citée par M. Maritain dans *La Primauté du spirituel* (note 92). Il nous a été impossible de nous la procurer.

b) Bossuet, *Cinquième avertissement sur les lettres de M. Jurieu :*

§ 49 : « [Jurieu] s'est imaginé que le peuple est naturellement souverain ; ou, pour parler comme lui, qu'il possède naturellement la souveraineté, puisqu'il la donne à qui il lui plaît ; or cela c'est errer dans le principe, et ne pas entendre les termes. Car, à regarder les hommes comme ils sont naturellement, et avant tout gouvernement établi, on ne trouve que de l'anarchie, c'est-à-dire dans tous les hommes une liberté farouche et sauvage, où chacun peut tout prétendre, et en même temps tout contester ; où tous sont en garde, et par conséquent en guerre continuelle contre tous ; où la raison ne peut rien, parce que chacun appelle raison la passion qui le transporte ; où le droit même de la nature demeure sans force, puisque la raison n'en a point ; où par conséquent il n'y a ni propriété, ni domaine, ni bien, ni repos assuré, ni, à dire vrai, aucun droit, si ce n'est celui du plus fort : encore ne sait-on jamais qui l'est, puisque chacun tour à tour peut le devenir, selon que les passions feront conjurer ensemble plus ou moins de gens. Savoir si le genre humain a jamais été tout entier en cet état, ou quels peuples y ont été, et en quels endroits, ou comment et par quels degrés on en est sorti ; il faudrait pour le décider compter l'infini, et comprendre toutes les pensées qui peuvent monter dans le cœur de l'homme. Quoi qu'il en soit, voilà l'état où l'on imagine les hommes avant tout gouvernement.

« S'imaginer maintenant, avec M. Jurieu, dans le peuple considéré en cet état, une souveraineté, qui est déjà une espèce de gouvernement, c'est mettre un gouvernement avant tout gouvernement, et se contredire soi-même. Loin que le peuple en cet état soit souverain, il n'y a pas même de peuple en cet état. Il peut bien y avoir des familles et encore mal gouvernées et mal assurées ; il peut bien y avoir une troupe, un amas de monde, une multitude confuse : mais il ne peut y avoir de peuple ; parce qu'un peuple suppose déjà quelque chose qui réunisse quelque conduite réglée et quelque droit établi ; ce qui n'arrive qu'à ceux qui ont déjà commencé à sortir de cet état malheureux, c'est-à-dire de l'anarchie.

« C'est néanmoins du fond de cette anarchie que sont sorties toutes les formes de gouvernements ; la monarchie, l'aristocratie, l'état populaire et les autres ; *et c'est ce qu'ont voulu dire ceux qui ont dit que toutes ces sortes de magistratures ou de puissances légitimes venaient originairement de la multitude ou du peuple.* Mais il ne faut pas conclure de là, avec M. Jurieu, que le peuple comme un souverain ait distribué les pouvoirs à chacun ; car pour cela il faudrait déjà qu'il y eût ou un souverain ou un peuple réglé ; ce que nous voyons qui n'était pas. Il ne faut non plus s'imaginer que la souveraineté ou la puissance publique soit une chose comme subsistante, qu'il faille avoir pour la donner : *elle se forme et résulte de la cession des particuliers, lorsque, fatigués de l'état où tout le monde est le maître et où personne ne l'est, ils se sont laissés persuader de renoncer à ce droit qui met tout en confusion, et à cette liberté qui fait tout craindre à tout le monde, en faveur d'un gouvernement dont on convient.*

§ 56 : « Le peuple, forcé par son besoin propre à se donner un maître, ne peut rien faire de mieux, que d'intéresser à sa conservation celui qu'il établit sur sa tête. Lui mettre l'Etat entre les mains, afin qu'il le conserve comme son bien propre, c'est un moyen très pressant de l'intéresser. Mais c'est encore l'engager au bien public par des liens plus étroits, que de donner l'empire à sa famille, afin qu'il aime l'Etat comme son propre héritage et autant qu'il aime ses enfants. C'est même un bien pour le peuple que le gouvernement devienne aisé ; qu'il se perpétue par les mêmes lois qui perpétuent le genre humain, et qu'il aille, pour ainsi dire, avec la nature. Ainsi les peuples où la royauté est héréditaire, en apparence se sont privés d'une faculté, qui est celle d'élire leurs princes ; mais dans le fond c'est un bien de plus qu'ils se procurent : le peuple doit regarder comme un avantage de trouver son souverain tout fait, et de n'avoir pas, pour ainsi parler, à remonter un si grand ressort... »

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je suis vicaire, mais dans une situation particulière vis-à-vis de mon curé. Mon curé me nourrit. Moyennant cela, je ne touche aucun casuel, pas même les honoraires de la messe que je dois dire chaque jour de l'année pour acquitter les intentions que mon curé a reçues. Cependant mon curé me donne, pour toute l'année, et pour tout, en plus de ma nourriture, 2.000 francs. Les honoraires des messes que je célèbre représentent dans les 4.000 francs (avec le chant de quelques-unes, etc.).

L'*Ami* pense-t-il qu'il n'y a pas là une véritable retenue sur les honoraires des messes, et même un réel impôt sur les honoraires des messes, contrairement au can. 1506 ?

Avant la guerre, où les honoraires étaient de 1 f. 50, les 1.200 francs qui m'étaient donnés représentaient les honoraires de tous les jours de l'année, soit 600 francs environ avec les messes chantées, et je touchais en plus 600 francs pour mon service de vicaire, plus la nourriture et le logement toujours. C'était convenable.

Mais maintenant ?

R. — Il faut d'abord écarter du cas, résolument et complètement, le can. 1506. Il prévoit que l'Ordinaire ne peut instituer un impôt sur les honoraires de toute messe, manuelle ou fondée. En réalité, il ne saurait être ici question d'un impôt. L'impôt, c'est une somme fixée par l'autorité suivant la fortune, revenus, biens, etc., et que chaque citoyen doit obligatoirement payer à l'Etat comme part de sa contribution à la dépense publique. L'impôt n'est pas une rémunération pour un service particulier. Même ceux qui paient les impôts soldent en plus les dépenses de leurs lettres transmises par la poste, par exemple, ou acquittent les frais des certificats ou extraits d'actes fournis par les administrations publiques. Dans votre cas, il y a une organisation générale, il n'y a pas un prélèvement sur les honoraires des messes. C'est un arrangement réglant la situation entre curé et vicaire, un arrangement qui fixe les relations *économiques* du curé et du vicaire de la paroisse de X... L'autorité sociale, l'Ordinaire et la caisse diocésaine, ne touchent rien. L'organisation a uniquement pour but de rémunérer le curé pour les dépenses par lui faites pour son vicaire, il s'agit donc de dépenses privées et non de dépenses publiques. Le can. 1506 n'a ainsi absolument rien à faire ici.

Restent les canons 827 et 840, § 1. « Toute apparence même de commerce ou de marché doit être absolument écartée des honoraires de messes » (can. 827). « Celui qui transmet à d'autres des ho-

noraires de messes manuelles doit les transmettre intégralement... » (can. 840, § 1).

Mais on peut dire en toute vérité que, dans le cas présent, il n'y a rien qui ressemble au commerce défendu par le can. 827, qui, tiré du décret *Ut debita,* du 11 mai 1904, doit être interprété comme ce décret : il n'y a, dans le cas, aucune trace de recherche et de rassemblement d'honoraires de messes pour les transmettre à des prêtres qui célébreraient les messes à un prix moindre que les honoraires reçus. Il n'y a pas, non plus, le marché interdit, puisqu'il n'y a pas d'échange des honoraires contre des objets divers, livres, abonnements à des journaux, denrées quelconques, etc. Il y a seulement cette organisation d'après laquelle le curé reçoit les honoraires des messes, et donne à son vicaire une somme nette de 2000 francs. Evidemment si le vicaire dit tous les jours la messe aux intentions dont le curé perçoit les honoraires, et si l'honoraire est de 10 francs par messe, le curé ne donne pas la somme correspondant à tous les honoraires reçus. Mais, par contre, le curé loge son vicaire, lui assure le service de sa domesticité, et le nourrit. Si l'honoraire de la messe a passé, dans le diocèse, de 1 fr. 50 à 10 francs, il est incontestable aussi que le prix du loyer et celui des denrées nécessaires à la vie, et les gages des domestiques, ont certainement augmenté d'autant.

D'ailleurs, le cas a été à plusieurs reprises examiné par la S. C. du Concile. Trois des décisions de cette S. Congrégation sont surtout significatives,

In Trevtren., Eleemosynæ missarum, 11 mai 1888, *ad III,* la S. Cong. approuvait une convention en vertu de laquelle les vicaires abandonnaient au curé, dans le diocèse de Trèves, un excédent des honoraires des messes, pour le logement et la nourriture fournis par le curé. Le consulteur dont la S. C. adopta les vues, ne voyait là aucun mal. Il n'y avait pas de gain condamnable au profit du curé, et la façon de faire n'était pas contraire à la constitution *Quanta cura,* 30 juin 1741, de Benoît XIV. D'ailleurs, comme le vicaire dont il s'agit dans le cas, avant la guerre, les vicaires du diocèse de Trèves touchaient la totalité des honoraires de messes. Le cas est donc le même que celui qui nous est proposé dans son état d'avant-guerre, avec cette différence que le cas de Trèves était plus grave : il s'agissait de la retenue d'une partie de l'honoraire, et l'Eglise a toujours été plus sévère dans ce cas.

In Bredanen., Dubium super eleemosynis missarum, 25 février 1905, la S. Cong. se trouva en face de la coutume ainsi énoncée par l'évêque qui consultait le Saint-Siège : « Il y a une ou deux paroisses où les vicaires doivent célébrer à peu près toutes les messes à l'intention du curé, qui leur donne la nourriture et le service : ces vicaires touchent de la caisse de l'église une pension déterminée. » La S. Cong. estima qu'il n'y avait pas là l'un de ces commerces condamnés par le décret *Ut debita,* du 11 mai 1904, qui était la cause de la consultation épiscopale, et elle décida, *ad III,* que la coutume pouvait être conservée.

Enfin, *Montisvideo et aliarum,* 10 janvier 1920, la S. Cong. rencontre le même cas qu'à Bréda *ad III,* et que celui dont nous avons à nous occuper présentement [1]. La S. Cong. décida que la pratique pouvait être tolérée.

Elle faisait remarquer que l'on ne pouvait pas dire que le consentement des vicaires, dans le cas, n'était pas suffisamment libre et spontané. Leur acceptation de l'office de vicaires dans ces paroisses, avec le traitement tel qu'il est constitué par la coutume ou le règlement approuvé par l'Ordinaire, suffit.

Une autre remarque de la S. Cong. s'applique également au cas présent. Les vicaires et curés dont il s'agissait formaient une communauté. Leur situation pouvait donc être assimilée à celle des religieux. Les religieux renoncent, au profit de la religion, aux fruits de leur travail ; ils célèbrent à l'intention de leur supérieur qui perçoit les honoraires de tous les prêtres de la communauté qui célèbrent. En retour, la religion doit aux religieux le vivre, le couvert, l'entretien.

Il y a évidemment une autre question dans votre cas, comme il y en avait une autre dans la dernière cause aussi de Montevideo. Un *ad mentem* de la S. Cong. y répondait. Mais il paraît bien que, dans votre cas, l'*ad mentem* est déjà parfaitement réalisé, puisque l'organisation de la paroisse dont vous êtes vicaire est homologuée, peut-être imposée par l'Ordinaire. Les 2000 fr. que votre curé vous donne, semblent bien représenter à ses yeux et au jugement de l'Ordinaire, et la juste rémunération des services que vous rendez à la paroisse, d'une part, et l'excédent que pourrait, d'autre part, porter à votre actif, déduction faite des frais de logement, service et nourriture, le total des honoraires des messes dites par vous, et que le curé perçoit.

Vous voyez donc que votre cas n'est pas inouï, et que la jurisprudence de la S. C. du Concile, bien assise, le tient pour tolérable.

Comme cette jurisprudence était antérieure au Code, lorsqu'il fut question de donner une solution au cas de Montevideo, la S. Cong. fit remarquer que l'approbation de la coutume de Bréda, *ad III,* devait subsister après le Code. Approuvée après le décret du 11 mai 1904, *Ut debita,* l'organisation ne pouvait pas être désapprouvée après le Code, car le can. 6, nn. 2 et 3, maintient le droit antérieur toutes les fois que le nouveau ne l'a pas corrigé. Il en est de même de la jurisprudence antérieure qui n'est que l'interprétation du droit antérieur. Or, le droit nouveau du Code serait même moins sévère que le droit antérieur.

Donc vous pouvez vous apaiser, au point de vue

[1] C'est à tel point le même cas, que ceux qui se reporteront aux observations publiées par la S. Cong. sur le cas de 1920 (cf. *Ami,* 1920, p. 190) constateront que nous avons dû, en raison des circonstances qui sont les mêmes, reproduire presque les mêmes termes dont usait la S. Cong. pour repousser la violation des canons 827 et 840, § 1.

juridique ; et sans doute aussi remarquer, en jetant quelques regards autour de vous, que votre situation n'est pas plus mauvaise que celle de beaucoup de vos confrères dans le ministère.

Q. — Deux questions ont été posées à l'*Ami* à propos de sa réponse, p. 376, sur le point de savoir si les prêtres rémunérés pour leur assistance aux obsèques ont le droit de réciter des prières à leur convenance. Les voici :

1° Je trouve dans les *Prælectiones juris canonici* attribuées à M. Icard, t. II, p. 512 de la 7e édition, la mention d'une décision plus récente que celle que vous citez. Elle autoriserait la récitation de prières *ad libitum,* mais seulement pendant la messe, pas pendant l'office. L'auteur ajoute : « *Responsum declarat quid præscriptum sit jure communi de necessitate præsentiæ corporalis et precum. Obligatio psallendi aut cantandi in officio funerum potest temperari in multis locis ex intentione præsumpta fidelium qui varias oblationes offerunt alias in favorem presbyterorum assistentium, alias pro cantoribus et musicis. Sed necesse est ut præsentes adsint, in sensu mox exposito, et reipsa orent pro defuncto, alioquin conditiones tacite pactas non servant, et peccant contra virtutem justitiæ oblationes retinendo. Admitti nequaquam debet præsumptio in contrarium.* »

Je désirerais voir l'*Ami* revenir sur ce point, et exposer la doctrine complète.

2° Quelle conduite faut-il tenir pendant les messes de mariage ?

R. — Ad I. La réponse à laquelle fait allusion l'auteur des *Prælectiones* que vous citez se trouve en effet, datée du 11 mars 1871, *in Mimaten.*, sous le n° 3243, dans les *Decreta authentica* de la S. C. des Rites.

L'évêque de Mende exposait à la S. C. que, dans son diocèse, les prêtres qui assistaient aux diverses cérémonies pour les défunts ne prenaient pas toujours part aux chants, *non semper cantui participare*. Ils récitaient parfois leur office *privatim,* parce que, disait en propres termes la demande : « il ne leur paraît pas nécessaire de se joindre au chant, et ils pensent avoir quelque raison personnelle de ne pas différer l'office canonique. » L'évêque faisait remarquer en terminant qu'il était très difficile de s'écarter de cette pratique.

La réponse est textuellement celle-ci : « S'il s'agit seulement de la messe, la pratique exposée peut être tolérée, pourvu cependant qu'il y ait des chantres spécialement chargés du chant, mais non pas s'il s'agit de l'office des défunts, qui doit être acquitté *(persolvendum est)* par ceux qui reçoivent des honoraires pour cette récitation, selon le décret *in Petrocorien*. du 9 mai 1857. »

Il ressort de cette réponse, que pour un diocèse, celui de Mende, la S. C. des Rites a admis une pratique qui consiste à ne pas prendre part toujours au chant, pendant la messe seulement et non pas durant la récitation de l'Office des morts, quand les prêtres verront qu'il n'est pas nécessaire de se joindre au chant, c'est-à-dire quand il y aura des chantres pour assurer ce chant.

Il sera tolérable alors de réciter *privatim* son office, quand il y aura une raison de ne pas en différer la récitation. Ainsi les prêtres qui sauront qu'ils ont telle assistance à assurer, ne pourront pas réserver leur office pour ce temps ; mais il leur sera loisible seulement de ne pas différer la récitation des parties de l'office qui correspondent, largement bien sûr (ainsi, toutes les Petites Heures avant midi, par exemple, les Vêpres et Complies dès midi, etc.), aux heures où ils assistent à la messe.

Quand il s'agit de l'Office des défunts, ou tout ce qui n'est pas la messe, il faut observer le décret *in Petrocorien*, que nous avons cité, et qui représente le droit commun.

C'est plutôt à cette première réponse que se réfèrent les commentaires que vous rapportez de l'auteur des *Prælectiones*. La réponse du 11 mars 1871 est une réponse particulière et qui n'a de référence au droit commun qu'en ce qu'elle le maintient contre toute coutume en un point spécial : l'Office.

Quant à cette intention présumée des fidèles dont on tire l'existence du prétendu fait d'honoraires pour la présence seule, d'honoraires pour les chantres, puis pour les musiciens, nous ne savons pas réellement sur quoi elle s'appuie. Nous pensons que sa présomption n'est pas réellement plausible. Remarquons par ailleurs que l'auteur fait une obligation — et obligation de justice — de prier pour les défunts, restreignant l'intention présumée uniquement pour le chant ou la psalmodie. Ne pas prier pour le défunt et retenir les honoraires paraît à l'auteur un péché contre la justice. Ceci, c'est être de l'avis que nous avons exposé p. 376, et cette obligation de prier pour les défunts ou le défunt, exclut la récitation de la prière publique qui est toujours l'office, même récité *privatim :* c'est la prière de l'Eglise, elle ne peut servir pour une prière obligatoire à d'autres titres, par exemple en vertu d'honoraires reçus, sauf disposition spéciale du droit. Et même dans ce dernier cas l'exception est plutôt apparente que réelle : la récitation par exemple des heures canoniques pour faire siens les fruits d'un bénéfice.

Une seule question peut se poser après le décret de 1871. La S. C. des Rites a déclaré tolérable telle coutume pour la messe dans un diocèse. En faut-il conclure que l'on peut, dans les autres diocèses, sans aucune formalité, en vertu seulement de la tolérance pour un diocèse déterminé, suivre cette coutume ? (Nous ne disons pas : la créer).

Il s'agit dans le cas d'une réponse particulière qui ne donne l'homologation d'une ligne de conduite que pour un diocèse. Cependant, comme cette réponse est basée sur des principes de doctrine, et que l'on est fondé à croire que, si les circonstances sont les mêmes, la S. Cong. prononcera un jugement identique, on est autorisé à suivre cette coutume là où elle existe. Il serait mieux assurément que l'Ordinaire constatât l'existence de cette coutume, et déclarât en conséquence que les prêtres peuvent la suivre ; mais on peut présumer, quand on est certain du fait de l'existence de la coutume, son homologation par l'Ordinaire.